

# **Perspectivas de la Doctrina Social de la Iglesia y de las Teologías de la Liberación Sobre la Comunión de Bienes, la Socialización y la Propiedad Privada**

**César Jerez, S.J.**

---

El presente trabajo expone un análisis de los horizontes histórico-políticos que condicionan las proposiciones doctrinales de la doctrina social de la Iglesia y las teologías de la liberación, ejemplificando los resultados del análisis mediante una comparación muy general de los contenidos de ambas doctrinas con respecto a los temas de la comunión o comunicación de bienes, la socialización y la propiedad privada.

## **1.Consideraciones previas**

### **1.1.Dos posibles motivaciones y dos preguntas capitales**

Sería un buen ejercicio introductorio intentar explicitar las motivaciones que han impulsado al Center of Concern de Washington y al Centro Juan XXIII de Río de Janeiro a proponer el estudio de las relaciones entre la doctrina social de la Iglesia y las teologías de la liberación.

Parece que no sería sano que la motivación principal fuese la convicción, más latente que explícita, de que los acontecimientos ocurridos durante los dos últimos años en la escena internacional (especialmente el desmoronamiento en Europa Oriental del "socialismo realmente existente" y la proclamación de un "nuevo orden mundial" a partir del rápido aplastamiento del desafío iraquí) han demostrado que la opción política de la doctrina social de la Iglesia (condena del socialismo en sí mismo y condena sólo de los abusos del capitalismo) es más realista y corresponde más a las aspiraciones de las mayorías populares que la opción política compartida por las teologías de la liberación (simpatía por la utopía socialista y condena del capitalismo históricamente imperialista). Esta convicción vendría a ser tan sólo una variación de la línea argumental que, considerando obvia la inutilidad del marxismo como instrumento de análisis social y de diseño de sociedades más justas, daría por establecida la

descalificación de las teologías de la liberación que han utilizado parcialmente dicho instrumento para su reflexión teológica.

Decimos que esta motivación no sería sana porque supone resueltos dos problemas que, en realidad, no lo están. El primero consiste en las relaciones entre marxismo y teologías de la liberación. El segundo consiste en las relaciones entre éstas y los procesos de liberación de las condiciones de miseria y muerte en que malviven las mayorías populares de los países marginados.

Más saludable y constructiva resultaría la motivación basada en el punto de vista del Center of Concern de que la doctrina social de la Iglesia es ese "tesoro escondido" o "talento enterrado" del que habló Peter Henriot. Tesoro para alguien que, disgustado con el actual orden social, descubra en ella el programa y la fuerza creadora de un nuevo orden social de la vida humana, supuesta la recuperación, en la existencia cristiana, del vínculo entre fe y vida, entre credo y praxis. En este contexto, la pregunta por las relaciones entre doctrina social de la Iglesia y teologías de la liberación vendría a concretarse en la pregunta de si también, para los seguidores de Jesucristo que habitan en el Sur empobrecido y violentado, y no en el Norte enriquecido y violentador, la doctrina social de la Iglesia puede llegar a ser realmente ese tesoro, una vez desenterradas de las capas de ignorancia y descuido con que la han cubierto cristianos y no cristianos del Norte y del Sur. Es decir, supuesto que las teologías de la liberación han sido para los cristianos del Sur precisamente ese tesoro, por ellos descubierto, ¿no será que los contenidos fundamentales de esos dos cuerpos doctrinales tienden a coincidir tanto que no merecerían llevar dos nombres distintos?.

Dando por válida la segunda motivación posible, podemos, desde ella, plantearnos dos preguntas capitales: 1) ¿Hasta qué punto la doctrina social de la Iglesia, presentada como perspectiva de validez universal sobre el orden social, está irremediablemente influenciada por una cultura eurocéntrica?; y 2) ¿Hasta qué punto las teologías de la liberación son, con respecto a la doctrina social de la Iglesia así culturalmente condicionada, precisamente lo que ésta ha afirmado ser: el esfuerzo por hacer razonable y eficaz la esperanza cristiana para esta parte (absolutamente mayoritaria) de la humanidad que vive y muere, espera y clama desde los márgenes de la "historia universal", la historia de Europa y Norteamérica?.

## **1.2. La Centesimus Annus y el eurocentrismo**

La última encíclica social puede ser un lugar privilegiado para analizar desde él las dos preguntas anteriores. La encíclica *Centesimus Annus* claramente habla desde y para la cultura eurocéntrica. Pareciera que, para ella, al celebrar el centenario de la *Rerum Novarum*, las cosas nuevas de hoy, las auténticas novedades que nos trae el mundo, son las caídas de los socialismos realmente existentes en Europa Oriental. Estos acontecimientos han parecido mas importantes que la derrota del desafío iraquí y la aparición de un "nuevo orden mundial" en que no hay ningún cantrapeso para la dominación económica, política y militar del capitalismo europeo y norteamericano sobre las grandes mayorías asiáticas, africanas y latinoamericanas, empobrecidas tras centenarios procesos de despojo y marginación.

El eurocentrismo, como ideología y cultura dominante del capitalismo mundial, proclama como valores: su enraizamiento en el cristianismo; su apertura a la razón, la ciencia y la técnica, ya desde sus raíces clásicas griegas; y su apego al derecho, desde sus raíces clásicas romanas, que poco a poco ha desembocado en la igualdad de todos ante la ley y en la democracia como expresión política de las mayorías.

En este nicho cultural la Iglesia Católica, en cuanto institución, reclama que se exprese visiblemente en la jerarquía de valores del "nuevo mundo" actual la raíz cristiana latente en el eurocentrismo. Por eso la *Centesimus Annus* afirma muchas veces que el derrumbe del socialismo realmente existente se ha debido a la influencia de la Iglesia. Ahora bien, uno se pregunta cuánto puede haber influido la Iglesia sobre Gorbachev, la perestroika, la glasnot y el nuevo pensamiento internacional y si no fueron estos proyectos los que, exceptuando Polonia y su movimiento *Solidarnosc*, provocaron la crisis del Este europeo en 1989.

Lo importante no es si la Iglesia tiene o no razón cuando afirma lo que afirma en la *Centesimus Annus*. Lo importante es que quiera tener razón, que esté tan influenciada por la ideología dominante del capitalismo mundial que no se pueda concebir a sí misma más que como hegemonzadora de la sociedad capitalista mundial desde una cultura neosacralizada.

Las teologías de la liberación, por su parte, hubieran podido considerar como "cosas nuevas" la rápida y brutal supresión del desafío iraquí, es decir, el recurso a la guerra y a la manipulación de las divisiones entre los pueblos árabes y musulmanes, como el acontecimiento más importante en el centenario de la *Rerum Novarum*. Hubieran intentado interpretar la historia actual desde la perspectiva de los tres o cuatro mil millones de personas empobrecidas y marginales del planeta. Hubieran

expuesto las falacias del "Consejo de Seguridad" de la ONU que legitimó esa guerra mediante el control decisorio de cinco poderes nacionales entre ciento sesenta. Hubieran declarado la doble y desigual manera de exigir el fin de la intervención en el caso de Israel y en el caso de Irak. Hubieran denunciado la brutal "solución final", durante la década de los ochenta, a los "casos" de Grenada, Nicaragua, Panamá y El Salvador. Hubieran hablado, sobre todo, del hecho terco: el terrible empobrecimiento de los pueblos marginados durante los últimos diez años y del criminal atentado contra la vida que esto significa.

Considero que las teologías de la liberación no hubieran descalificado tan rápidamente al marxismo y la utopía socialista a la par del socialismo real. Porque las teologías de la liberación son más conscientes que la doctrina social de la Iglesia de la necesidad de las mediaciones análogas y del riesgo del pragmatismo doctrinario cuando se van negando todas las mediaciones (las liberales y las marxistas) en virtud de sus necesarias deficiencias. Y además, porque son más conscientes de la responsabilidad de dejar a las grandes mayorías de la humanidad sin utopías sociales que sostengan su atribulada esperanza. Las teologías de la liberación hubieran puesto de relieve la importancia de que la fe cristiana llegue a ser, en forma más eficaz, levadura y lámpara evangélica para los movimientos históricos y las múltiples culturas de la humanidad, en vez de proponerse como portaestandarte de una autoproclamada cultura universal.

Pienso que el problema de las relaciones entre la doctrina social de la Iglesia y las teologías de la liberación se resolverá cuando aquélla vaya integrando e incorporando de forma orgánica en su corpus doctrinal tres conclusiones bien establecidas: que la doctrina social de la Iglesia no es una tercera vía entre capitalismo y socialismo (*Sollicitudo Rei Socialis*); que los compromisos concretos de los cristianos en la historia deben estar en manos de las comunidades cristianas, en comunión con sus pastores, y no ser enunciados universalmente (*Octogesima Adveniens*); y que la fe tiene el deber y la necesidad de inculturarse al tratar de que la Iglesia tome cuerpo y carne en las contradicciones sociales.

Hasta entonces estará por verse cómo la doctrina social de la Iglesia puede resultar un "tesoro" para una cultura que no cuestiona al capitalismo en absoluto sino que está dominada por su forma de vida consumista. Y quizás entonces, al converger con las teologías de la liberación, resulte apta para transformar las realidades sociales hacia una nueva civilización del trabajo y no del capital, de la austeridad compartida y no del consumo desenfrenado, ofreciendo a los pueblos marginados ese mismo tesoro

evangélico como camino hacia un futuro diferente de un pasado y un presente que causaron y causan tanto atentados contra la vida.

En síntesis, pienso que la doctrina social de la Iglesia expresa las implicaciones sociales de la fe cristiana desde perspectivas de ortoxia, condicionadas por una inculturación eurocéntrica y propone para la fe una función de hegemonía cultural. Y que, por su parte, las teologías de la liberación intentan dar razón de la esperanza de los pobres desde la perspectiva de la ortopraxis y heteropraxis de las comunidades cristianas que peregrinan con los pueblos marginados que esperan la hegemonía del Reino de Dios sobre el Reino de este nuevo orden mundial.

## **2.Comunión de bienes, socialización y propiedad privada**

### **2.1. Comunión de bienes**

Hasta donde conozco, puede afirmarse que la doctrina social de la Iglesia no considera propiamente la comunión de bienes sino que plantea el destino universal y comunión de los bienes de la tierra. Se trata de un planteamiento genérico y abstracto que no tiene la claridad y la contundencia de las formulaciones concretas de la buena nueva del Reino de Dios.

La raíz bíblica de la doctrina del destino universal de los bienes es un mandato del Dios Creador a la pareja humana de que domine la tierra y la ponga al servicio de la vida. El fundamento de la comunión de bienes está en la dinámica del Reino promovido por el Espíritu de un hombre, Jesús, que históricamente "vino para que tengamos vida y ésta sea abundante". Un Espíritu que impele y enseña a vivir sin angustia por acumular para el mañana, con la confianza puesta en que Dios quiere que vivamos, mientras a nosotros nos toca hacer el trabajo de cada día buscando con prioridad la justicia del Reino. Un Espíritu que convoca la comunidad para la comunión, en la celebración eucarística de la memoria de Jesús que partió el pan con los suyos como anticipación de la entrega de su vida.

La identificación entre Jesús y la Vida, es decir, la prioridad absoluta de la vida. El llamado a trabajar para vivir, sin angustia de acumulación y con confianza en el amor providente del Padre. La entrega de la vida a los demás y el acto de compartir el pan como raíces de la comunidad humana. Son tres actitudes del seguimiento de Jesús hasta ahora no incorporadas a las formulaciones de la doctrina social de la Iglesia.

La comunión de bienes es primero un ideal cristiano: la forma como el seguimiento de Jesús indica que hay que tratar con la riqueza. Es además una valoración radical: sólo compartiéndolos se vive humanamente la relación con los bienes, es decir con las riquezas. Es también un criterio (el criterio cristiano) de verdadera religión: no hay religión allí donde no existe preocupación por realizar el amor compartiendo los bienes. Y finalmente es un cambio para ir llegando a la igualdad mediante la solidaridad, como dice Pablo a los Corintios al llamarlos a contribuir al sostenimiento de la empobrecida comunidad de Jerusalén, desde su situación materialmente más privilegiada. En este sentido, la comunión de bienes aparece en los Hechos de los Apóstoles no como una costumbre contingente de la mayoría de las primitivas comunidades cristianas, sino como una anticipación histórica del Reino, como la realización de un ideal según el cual se medía su seguimiento de Jesús. Sin embargo, hay especialistas en doctrina social de la Iglesia que piensan que ese ideal no es normativo y que fracasó por ser demasiado utópico.

## 2.2. Socialización

La palabra aparece por primera vez en documentos oficiales de la Iglesia en la encíclica *Mater et Magistra* de Juan XXIII. Claramente se refiere al aumento de relaciones sociales entre las personas y al incremento de sus afiliaciones sociales (sindicatos, ligas, organizaciones étnicas, de género, de defensa de los derechos humanos, etc). Es significativo que el Papa tenga que declarar como fundamentalmente bueno este nuevo desarrollo. Esto revela que, en el marco de la doctrina social de la Iglesia, es el individuo quien está in possessione: la individualidad de la persona cuya possessio le aporta la seguridad autosuficiente para no tener que preocuparse demasiado por las interdependencias sociales con los otros muchos individuos. Sin embargo, la doctrina social de la Iglesia había hablado (Pío XI, *Quadragesimo Anno*) de los "cuerpos intermedios" en la sociedad y de su necesidad cristiana. Siendo esos "cuerpos intermedios" un vivo retrato de los gremios, de las organizaciones corporativas, lo que salta a la vista es que la doctrina social de la Iglesia tiene dificultad no sólo en trascender su condicionamiento eurocéntrico sino incluso en dejar de considerar la cristiandad medieval (gremial) como el modelo principal de sociedad acorde con el Evangelio.

Según nuestras teologías de la liberación, para hablar de socialización hay que partir del análisis de las relaciones sociales desde el punto de vista de los pobres. Y por eso se impone inmediatamente la consideración del fenómeno de las organizaciones populares que tienden cada vez más a superar el vanguardismo y el burocratismo

hacia la democracia participativa de base. Para estas teologías, el incremento de las relaciones sociales impone una transformación de las relaciones de poder, de manera que el poder sea ejercido no como privilegio de élites sino como responsabilidad servicial de un sujeto histórico nuevo, cada vez más coincidente con esa articulación de las mayorías pobres, que llamamos "el pueblo".

### **2.3. Propiedad Privada**

En la doctrina social de la Iglesia, precisamente por su condicionamiento eurocéntrico, la propiedad privada aparece prevalentemente como la única característica que asegura la autonomía de la persona humana y garantiza la libertad ejercida en la economía de mercado. Sólo la encíclica *Laborem Exercens* se sale de este marco, valorando la dimensión final de la economía, es decir la superioridad de la vida y de la construcción solidaria de la vida por encima de las instituciones y la lógica inmanente de lo económico. Esta encíclica no transita el callejón sin salida de la oposición entre capital y trabajo, al considerar que dicha oposición se subsume en el necesario servicio del capital y del trabajo a la vida de los seres humanos, sujetos cradores de la historia. Igualmente resulta superada la oposición entre mercado y planificación, convergiendo ambos al servicio de la producción para la vida de los seres humanos. Por eso, también en esta encíclica, el criterio de certeza cristiana en la acción social deja de ser la lealtad a los principios emanados desde la institución eclesiástica y su autoridad. El criterio es que haya lugar a la vida de las mayorías empobrecidas y marginadas. De ahí que la encíclica afirme que la Iglesia sólo se verifica como Iglesia de Jesucristo cuando es Iglesia de los pobres (no. 8).

Así, pues, desde nuestras circunstancias históricas de marginalidad, las teologías de la liberación consideran que la propiedad privada tiene que descender del pedestal sagrado en que fue colocada por una doctrina social de la Iglesia inculturada unilateralmente en el capitalismo. Hay que analizar -como habría dicho Ignacio Ellacuría- qué ha dado de sí, históricamente, la propiedad privada entre nosotros. Es evidente que no se ha realizado como ámbito asegurador de la libertad de las personas en la economía de mercado, sino como ámbito asegurador de la libertad de minorías y de la opresión de las mayorías. ¿Habrá por eso que desterrar la propiedad privada del diseño de una sociedad mejor?. No necesariamente, pero, en efecto, hay que buscar nuevas estructuras sociales, económicas, culturales y de poder para que los bienes, de los que depende la vida de las mayorías, se distribuyan más solidariamente y se apropien más socialmente. Pero, así como apropiación social del poder no significa dictadura de las mayorías, sino democracia más profunda desde las bases,

tampoco apropiación social de los bienes significa estatización de los bienes o colectivización forzosa, sino que significa ampliación de la propiedad, desabsolutización del mercado, coexistencia y complementariedad experimental de diversas formas de propiedad y, siempre, ejercicio de la libertad y de la solidaridad en la configuración humana de la economía.

La propiedad, como atributo de un sujeto libre cuya capacidad de entrar en relaciones democráticas de solidaridad social ha aumentado entre nosotros, puede ser así palanca de productividad en una nueva cultura del trabajo que religue la producción laboriosa y creativa de la vida a su fundamento: el servicio a la vida de los seres humanos. Tal redefinición ética-política podría devolver a las sociedades de consumo la sobriedad necesaria para evitar la acumulación de bienes de lujo, y devolverles, sobre todo, la alegría de celebrar con sus bienes el servicio a la vida, la alegría de la liberación del círculo vicioso de las necesidades creadas. ¿Es esto pedir demasiado desde un realismo optimista?

Por el contrario, en la Centesimus Annus los pobres parecieran ser de nuevo un apéndice y la encíclica otra vez distingue entre capitalismo salvaje y capitalismo civilizado. Aunque se advierte que el desmoronamiento del socialismo de Europa Oriental no debe conducir al triunfalismo del Occidente, parece difícil que esto se consiga si la visión histórica sigue centrada en el corazón de Europa, donde vive la minoría de la humanidad. Por eso, no es de extrañar que la economía de mercado, última concreción de la propiedad privada, vuelva a ser alabada, sí matizadamente, pero sin proponer el necesario ejercicio de una planificación que contrapesa, desde las necesidades mayoritarias, los sesgos radicalmente egoístas del mercado.

Es de temer que se haya perdido en la Centesimus Annus el énfasis del Evangelio en el servicio al ser humano y a su vida especialmente a los marginados de la economía mundial y de las economías nacionales. Por su parte, las teologías de la liberación consideran que hay que seguir diciendo no a los poderosos, resistiendo su poder arrogante, y que hay que seguir apostando ahora más que nunca, nuestra vida a la suerte de la vida de los pobres.